

Dariusz Pakalski

Pytanie o ontologiczny status Kantowskich idei regulatywnych = The Question of the Ontological Status of Kant's Regulative Ideas

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 19, 221-237

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dariusz Pakalski

Uniwersytet Gdański

University of Gdańsk

PYTANIE O ONTOLOGICZNY STATUS KANTOWSKICH IDEI REGULATYWNYCH

The Question of the Ontological Status of Kant's Regulative Ideas

Słowa kluczowe: idea, psychologia racjonalna, kosmologia racjonalna, teologia racjonalna, ontologia.

Key words: idea, rational psychology, rational cosmology, rational theology, ontology.

Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi próbę interpretacji tezy Immanuela Kanta, zgodnie z którą wszelkie pytania dotyczące statusu idei regulatywnych ostatecznie sprowadzają się do jakiejś wersji pytania ontologicznego. Zależność tę autor stara się ukazać w pierwszej części pracy, omawiając trzy idee regulatywne: psychologiczną, kosmologiczną i teologiczną.

W podsumowaniu podjęta zostaje próba wykazania, że pojęcie ontologii odnosi się w filozofii Kanta do systemu metafizyki jako całości poznani *a priori* i nie można go uznawać wyłącznie za pojęcie o zastosowaniu negatywnym.

W Kantowskiej *Krytyce czystego rozumu* władzy intelektu przypisana została zdolność wprowadzania jedności w zjawiska za pośrednictwem kategorii. W konsekwencji władza ta najpierw formułuje pojęcia, a następnie bada występujące między nimi zależności.

Proces poznawczy, zapoczątkowany przez recepcję zjawisk, kontynuowany jest w intelekcie poprzez pojęciowe przedstawienie tych zjawisk w określonych *a priori* relacjach logicznych. Wzajemne relacje przedstawię intelektu wyma-

Abstract

The article is an attempt to interpret Immanuel Kant's thesis that all questions concerning the regulative ideas can be finally reduced to a version of the ontological question. In the first part of the article the author discusses three regulative ideas: psychological, cosmological, and theological one.

In the subsequent part an attempt is made to demonstrate that in the philosophy of Kant the notion of ontology refers to the system of metaphysics as a whole of cognition *a priori*, and cannot be esteemed only as a notion whose application is purely negative.

gają zaś wyjaśnienia właśnie w kwestii logicznie pojmowanej jedności, inaczej bowiem musiałyby pozostać zawieszona w logicznej próżni jako fragmentaryczne, niedopełnione i z niczym niepowiązane. Intelkt z jednej strony podporządkowuje więc i wiąże w pojęciach to, co w oglądzie jest różnorodne, z drugiej zaś różnorodne pojęcia intelektu doprowadza się do zgodności mocą wniosków wynikających z ich współzależności. Zdolność zapewniania prawidłom intelektualnym koniecznej jedności poprzez podporządkowanie ich naczelnym zasadom przynależy do dziedziny trzeciej, obok zmysłów i intelektu, władzy poznawczej, kumulującej całą systematykę poznań, do władzy rozumu (*Vernunft*).

Forma sądów (przekształcona w pojęcie syntezy danych naocznych) wytworzyła kategorię, które kierują wszelkim stosowaniem intelektu w doświadczeniu. Tak samo możemy oczekiwać, że forma wniosków rozumowych, jeżeli się ją zastosuje do syntetycznej jedności danych naocznych wedle wytycznych kategorii, będzie zawierać źródło specjalnych pojęć *a priori*, które możemy nazwać czystymi pojęciami rozumowymi [...], a które będą określać wedle zasad naczelnych stosowanie intelektu w całości wszelkiego doświadczenia¹.

Poszczególne pojęcia intelektu odnoszą się bezpośrednio do danych naocznych. Ich stosowanie podlegać musi formalnym warunkom czasu i przestrzeni. Konstruowanie relacji pojęć uwarunkowane jest z kolei przez kategorie jako formy myślenia o przedmiotach ogólnych i nie jest możliwa żadna relacja pojęć, której przysługiwałaby obiektywna ważność poza systemem kategorii. Jeśli odnosimy się do całego szeregu takich uwarunkowanych pojęć, czyli pewnej całości wzajemnie podporządkowanych warunków, to całość ta, będąca ich konieczną jednością, nie może być już przez nic więcej uwarunkowana. W przeciwnym razie nie można byłoby jej ujmować jako całości, lecz musiałaby być określona jako kolejny człon uwarunkowanego szeregu. Tutaj jest natomiast transcendentnie wyznaczoną całością w stosunku do wszelkich zjawisk, co oznacza, że nie wyznaczają jej prawidła określające empiryczne stosowanie naczelných pojęć rozumowych. Zasady rozumowe całkowicie różnią się więc od wszystkich określających tylko możliwość doświadczenia zasad intelektu, których użytek musi pozostać zawsze wyłącznie immanentny. Rozum, poszukując jedności dla uwarunkowanego poznania intelektualnego, wnioskuje o czymś, co samo jest niczym nieuwarunkowane. Przedmiot pojęcia rozumowego nie może być dany przez zmysły – jest ideą.

Kantowska wykładnia metafizyki zmierza tym samym do zdefiniowania tej dyscypliny jako rozumowej nauki postępującej od poznania tego, co jest zmysłowe, do poznania tego, co jest niezmysłowe, aczkolwiek prawda dotycząca domniemych przedmiotów niezmysłowych pozostaje zawsze niepoznawalna (*no-umenorum non datur scientia*).

¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 2, s. 30.

Wnioski rozumowe (w sensie: pojęcia *a priori* tworzące podstawę jednoczącą pojęcia intelektu) wyznaczają stosunek, w którym pojęcia intelektualne określające szereg tego, co uwarunkowane, pozostawać będą do nieuwarunkowanej jedności tego szeregu. W logice formalnej liczbę owych wniosków określa ilość rodzajów stosunków, które dane są intelektowi za pomocą kategorii stosunku. Przedstawione w tej kategorii rodzaje są następujące:

- a) stosunek przysługiwania czemuś i bycia podmiotem czegoś,
- b) stosunek przyczynowości i zależności (przyczyna i skutek),
- c) stosunek wspólnoty (wzajemnego oddziaływania między tym, co działa, a tym, co doznaje).

Istnieją zatem trzy aprioryczne **formy** wnioskowania, abstrahujące od **materii** wniosków (przedmiotów idei). Formy te, jako projekt idealnej całości, stanowią jednocześnie każdorazowo pewną systematyczną jedność rozumową dla pojęć empirycznych, która odnosi się zgodnie z rodzajami stosunków do:

- a) podmiotu (dusza),
- b) różnorodnych momentów przedmiotu w zjawisku (kosmos),
- c) wszelkich rzeczy w ogóle (Bóg).

Przypomnijmy źródła takiej klasyfikacji:

Systematyka Wolffa

Teoria Christiana Wolffa jest dla nas interesująca nie tyle z czysto literalnego punktu widzenia, gdyż tu, podobnie jak inni przedstawiciele szkoły racjonalistycznej za podstawowe kryterium wiedzy przyjmował on w metafizyce logiczną zasadę sprzeczności, lecz przede wszystkim ze względu na wprowadzoną przez tego filozofa systematykę nauk metafizycznych. Systematyka ta pozostaje dla Kanta, zwłaszcza w *Krytyce czystego rozumu*, niezmiennym kamieniem probierczym, podług którego weryfikowane są twierdzenia dotyczące zakresu metafizyki spekulatywnej.

Zgodnie z klasyfikacją Wolffa, poznanie uzyskiwane jest za pomocą nauk dwojakiego rodzaju. Pierwsze z nich, nauki teoretyczne, w sposób aprioryczny „podają racje”, drugie, nauki praktyczne, empirycznie „stwierdzają fakty”. Poznanie dokonywane w naukach praktycznych nie może być według tej koncepcji równie doskonałe, jak wiedza czysto teoretyczna, gdzie ostateczne kryterium prawdziwości, sądy *a priori*, dowodzą rozumowo bez pomocy doświadczenia „racji” poszczególnych „faktów” empirycznych. Fakty te zaś ze swej strony spełniać mogą jedynie funkcję dowodu pomocniczego, w sposób wtórny potwierdzającego ewentualną zgodność możliwych racji *a priori* ze świadectwem zmysłów.

Owa oparta na teoretycznych racjach wiedza filozoficzna składa się według systematyki Wolffa z nauki ogólnej o tym, co dane jest jako jakikolwiek byt (ontologia), oraz z nauk rozpatrujących trzy dziedziny bytu: teologii, psychologii i kosmologii racjonalnej. Podobny podział nauk prezentuje w swym określeniu

przedmiotów metafizyki także uczeń Wolffa – Alexander Baumgarten, zaliczając do nauk metafizycznych właśnie ontologię, teologię, psychologię i kosmologię².

Nietrudno zauważyć, że w szkole Wolffa wiedza metafizyczna równoznaczna jest z wiedzą „podających racje” teoretycznych nauk filozoficznych, zatem utarte rozumienie metafizyki jako poznania świata nadzmysłowego, choć na pewno trafne, nie wyczerpuje całości zagadnień, jakimi zajmowała się metafizyka tej szkoły. Pomija ono istotną w systemie Wolffa ontologię (zastrzeżenie to jest bardzo ważne w odniesieniu do nowego ugruntowania metafizyki, przeprowadzonego w *Krytycyzcie czystego rozumu*). Badaniem tego, co w powszechnym rozumieniu jest metafizyczne i co określa się wspólnym mianem *metaphisica specialis* (metafizyka właściwa) zajmują się natomiast pozostałe nauki teoretyczne, a mianowicie teologia, psychologia i kosmologia. Systematyka ta wywodzi się jeszcze z tradycji scholastycznej i respektuje jej podstawowe dogmaty: przedmiotem teologii jest istota absolutna (Bóg), przedmiotem psychologii predestynowana do osiągnięcia życia wiecznego dusza, przedmiotem kosmologii – całość stworzenia – (wszech)świat. Celem tych nauk jest uzyskanie teoretycznej, systematycznej wiedzy o jednym z tych trzech przedmiotów.

Powyższa systematyka stanowi zasadniczy punkt odniesienia Kantowskiego projektu metafizyki. Teologia, psychologia i kosmologia stają się w *Krytycyzcie czystego rozumu* celem wyczerpującej analizy rozpatrującej rzeczywistą przydatność tych nauk w poznaniu apriorycznym. Poznanie to, jak przypomnieliśmy wyżej, oparte jest w systemie Kanta na teoriopoznawczych, apriorycznych warunkach czasu i przestrzeni, umożliwiających dopiero każdorazowe doświadczenie przedmiotu sądu. Żadne doświadczenie nie może być przeprowadzone poza przestrzenią i czasem, zaś wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem. Relacje o nadzmysłowej, pozaczasowej percepcji „stanu dusz po śmierci” uznać należy za posiadające wartość co najwyżej literacką, a nigdy poznawczą. Przestrzeń i czas stanowią niepodważalną regułę percepcji każdego potencjalnego przedmiotu poznania naukowego, Bóg, dusza, kosmos, o ile mają być takim przedmiotem, pojawić się muszą w sposób konieczny w ich porządku.

Jak zatem interesujące nas transcendentne pojęcia racjonalistycznej metafizyki znaleźć mogą uzasadnienie w proponowanej przez Kanta teorii doświadczenia? Zagadnieniu temu poświęcona jest w głównym dziele królewieckiego filozofa obszerna *II Księga Dialektyki Transcendentalnej*. Spróbujmy zrelacjonować rozwiązanie tego zagadnienia.

² A.G. Baumgarten, *Metaphisica*, Halle 1739, repr. d.7. Aufl., Halle 1779: 1963, § 2.

Psychologia racjonalna – idea duszy

Pojęcie duszy zakłada nieprzerwaną ciągłość jedności świadomości podmiotu. Świadomość ta nie może być rozumiana w sposób empiryczny, gdyż wówczas, jako towarzysząca różnym aktualnym przedstawieniom podmiotu, powiązana byłaby z różnorodnymi możliwymi stanami tegoż przedmiotu (np. przyjemnością albo przykrością), a w efekcie musiałaby być określona przez rozmaite cząstkowe spostrzeżenia i stany. Tak ukonstruowana byłaby świadomością rozproszoną i w konsekwencji nic nie pozwalałoby wnioskować o jej jedności oraz identyczności. Dusza nie może być więc przedmiotem psychologii empirycznej. Jeżeli zatem wykluczmy ze świadomości wszelkie wewnętrzne stany emocjonalne, czyniąc przedmiotem badania tylko to, co nieempiryczne, pozostaje jedynie świadomość aktu „myśle”. Nauka o duszy jest zatem psychologią racjonalną, analizującą wewnętrzne spostrzeżenie „ja myślę”.

Dotychczasowa psychologia racjonalna sformułowała cztery podstawowe twierdzenia określające predykaty duszy:

- a) dusza jest substancją;
- b) dusza jest substancją prostą;
- c) w różnych czasach, w których istnieje, dusza jest numerycznie identyczna, tzn. jest jednością, nie wielością;
- d) dusza pozostaje w stosunku do możliwych przedmiotów w przestrzeni.

Zgodnie z przyjętym przez Kanta projektem transcendentálnych form percepcji zmysłowej, przedmiot powyższych twierdzeń, o ile przysługiwać ma mu wartość poznawcza, powinien zostać na wstępie określony co do naocznej formy swego istnienia. Samo pojęcie substancji jest bowiem tylko kategorią, a więc pustą funkcją intelektu, nie mówiącą nic o niezłożoności, trwaniu bądź przemianowaniu owego przedmiotu. Jeśli, tak jak w tym przypadku, przedmiotem analizy ma być myślący podmiot i wewnętrzne spostrzeżenie „ja myślę”, samo myślenie musi zostać pominięte, gdyż jest ono orzeczeniem przysługującym „ja”, a więc pewnym stanem lub przypadłością przynależnym bytowi „ja” jako substancji. Musimy zatem zapytać – twierdzi Kant – czy istnieje taki rodzaj percepcji, w którym przedstawienie czystej substancji „ja”, w oderwaniu od myślenia jako pewnej właściwości, mogłoby istnieć jako przedstawienie określonej, stałej i mimo zmienności myśli zawsze trwałej danej naocznej. Otóż poznający podmiot porządkuje dane naoczne albo w układ przestrzeni, albo w następstwo czasu. W *Estetyce transcendentálnej* Kant wyraźnie rozdziela formę naoczności właściwą dla zjawisk przestrzennych (zmysł zewnętrzny), od formy percepcji zjawisk pozostających w relacji czasowej (zmysł wewnętrzny). Zgodnie z tym podziałem, przestrzeń jest formą zmysłu odnoszącą się tylko do przedmiotów zewnętrznych, czas natomiast – formą ujmującą zarówno przedmioty zewnętrzne (przestrzenną, nieistniejącą już relację przedmiotów mogą odtworzyć wewnętrznie za pomocą przywołującej ją wyobraźni w zmyśle czasu), jak i wewnętrzne, czyli przedstawienie „ja”.

Czy zatem za pośrednictwem wewnętrznego zmysłu czasu możliwe jest takie przedstawienie „ja”, w którym to „ja”, jako coś pozostającego niezmiennym, identyfikowane mogłoby być z duszą? Kant zdecydowanie zaprzecza. W przeciwieństwie do zmysłu przestrzeni, który znajduje coś stałego lub pozostającego, czas będący jedynie formą naszej wewnętrznej naoczności nie posiada w sobie niczego, co by pozostawało. To, co mogłoby w zmyśle czasu uchodzić za trwałe i pozostające, zaczerpnięte zostało z przestrzeni, a w czasie zostało tylko odtworzone.

Martin Heidegger w swojej interpretacji *Krytyki czystego rozumu* słusznie zwrócił w powyższym kontekście uwagę na pierwszeństwo czasu jako zmysłu wewnętrznego w stosunku do zewnętrznego oglądu przestrzeni³. W przestrzeni obserwujemy tylko zjawiska w relacji równoczesnej do aktu postrzegania, ale gdy relacja ta przestanie istnieć, odwołać musimy się do przedstawienia czasowego. I dokładnie w tym sensie zgodzić się można z przypominaną tu interpretacją. Jednak dla Heideggera oznacza ona wniosek, że czas zapewnia przedmiotom bycie czymś stałym i pozostającym, ponieważ możliwe jest w nim przedstawienie tego, czego w sposób przedmiotowy już nie ma. Autor *Bycia i czasu* próbuje zatem udowodnić, że to sam czas jest treścią przedstawień odzwierciedlających czasową funkcję wyobraźni podmiotu. Kant jednak twierdzi coś przeciwnego: czas nie posiada niczego, co by pozostawało. Bez treści przestrzeni przedstawienia czasu nie są zdolne przedstawić nic i muszą jawić się jako puste. W stanowiącym cenne uzupełnienie tego wątku *Krytyki czystego rozumu* fragmencie *O zmyśle wewnętrznym* (odnalezionym w 1984 r. w Petersburgu) czytamy: „Czas możemy sobie mianowicie wyobrazić tylko wówczas, gdy pobudzamy samych siebie opisem przestrzeni i uchwyceniem różnorodności jej przedstawień”⁴. Czas jest tylko **formą ujęcia** przedstawień, które odnoszą się do czegoś na zewnątrz nas.

Gdy mowa więc o czasowej percepcji „ja”, to owo „ja” rozumiane być musi wyłącznie jako pewien obiekt znajdujący się wśród innych obiektów przestrzeni i pozostający we wzajemnych z nimi stosunkach. Tym samym „wewnętrzny” przedmiot „ja” nie różni się jakościowo od przedmiotów zewnętrznych i może być poznawczo tylko jednym z empirycznych fenomenów. Podobnie jak one podlega on też prawom powstawania i giniecia. Natomiast samo pojęcie substancji jest tylko kategorią, a więc formą pustą, nie mówiącą nic o trwaniu i przemijaniu. Niemożliwe jest zatem przedstawienie duszy jako zawsze identycznego przedmiotu zmysłu wewnętrznego „ja”, w którym to „ja” istniałoby samo dla siebie w oderwaniu od wszelkiego myślenia, bowiem przedstawienie takie jest albo przedstawieniem ujmującym „ja” jako istniejący w przestrzeni fenomen, albo, jak

³ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1987, s. 57.

⁴ I. Kant, *O zmyśle wewnętrznym*, tłum. M. Żelazny, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 6 (259), s. 2.

wnioskuje Kant, nie jest przedstawieniem w ogóle coś ujmującym, lecz myśleniem. „Ja” jako przedmiot psychologii racjonalnej pozostaje zawsze „ja” myślącym. Jak zatem dochodzi do identyfikacji „ja myślącego” z niezniszczalną duszą? Przypatrzmy się argumentacji Kanta.

Ad. a) Dusza jest substancją

Tym, co jest wyznacznikiem bytu „ja” jako substancji, jest myślenie. Sama możliwość myślenia założona jest jednak u Kanta *a priori* jako jedność apercepcji podmiotu. Jednak założenie to jest konieczne tylko w logicznym procesie poznawczym, aby poznanie to uczynić w ogóle możliwym. To, że poznaję, nie oznacza bynajmniej przesłanki do przyjęcia twierdzenia, że jestem jako dusza niezniszczalny. Poza poznaniem tak ukonstytuowany logiczny podmiot myślenia nie jest niczym więcej jak tylko pojęciem, któremu nie odpowiada żaden przedmiot, a zatem pojęciem bezużytecznym w innych niż teoriopoznawcze celach. Nadanie mu charakteru ontologicznego, co miało miejsce w Kartezjańskim *cogito ergo sum*, oznacza, że „ja” myślące jest tym samym „ja”, które trwa jako substancja i jest jako takie w świetle Kantowskiej wykładni aktu „ja myślę”, czyli założonej *a priori* jedności apercepcji, błędne.

Ad. b) Dusza jest substancją prostą

Twierdzenie: „ja myślące jest proste” jest oczywiście prawdziwe. Wynika ono choćby z jedności aktu apercepcji „myślę”. Jednak świadomość tego aktu nie może być równoznaczna z doświadczeniem bytu „ja”. Akt ten jest funkcją syntetyzującą i następuje „bez podkładu naoczności, a więc bez przedmiotu”. Funkcję tę, jako przydatną tylko w poznaniu, „musimy uważać jedynie za jego podmiotowy warunek, który niesłusznie robimy warunkiem możliwości poznania przedmiotów, a mianowicie pojęciem istoty myślącej w ogóle”⁵. Innymi słowy myślenie „ja” i prostota (jedność) „ja” są tym samym, w rezultacie: „niezłożoność mnie samego (jako duszy) [...] nie jest wywnioskowana ze zdania »Myślę«, ale leży sama w każdej myśli”⁶. Kartezjański dowód oznacza tu: „Myślę, więc myślę jako prosty”, co nie udowadnia niczego poza jego tautologią.

Ad. c) W różnych czasach, w których istnieje, dusza jest numerycznie identyczna, tzn. jest jednością, nie wielością

W porównaniu z powyższym twierdzeniem, mówiącym o jedności duszy w przestrzeni, twierdzenie niniejsze zakłada tożsamość duszy jako myślącego „ja” w czasie. Tożsamość ta, jako formalny warunek myśli i ich wzajemnego powiązania, równoznaczna jest, jak wiemy, z aktem apercepcji, którego przyję-

⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 63–64.

⁶ Ibidem, s. 64.

cie nie dowodzi wcale numerycznej tożsamości podmiotu jako realnego bytu. Dowód Kartezjusza oznacza tu: „myślę, więc myślę jako tożsamy z sobą (numerycznie identyczny)” i także jest tylko tautologiczny.

Ad. d) Dusza pozostaje w stosunku do możliwych przedmiotów w przestrzeni

Podstawowym założeniem idealizmu Kartezjusza było twierdzenie, że „ja” myślące może sobie przedstawić nieistnienie przedmiotów w przestrzeni, nie może tylko sobie przedstawić tego, że samo nie istnieje. Istnienie przedmiotów w przestrzeni może być zatem wątpliwe, z całą pewnością natomiast istnieje myślące „ja”. Stąd właśnie miał wynikać wniosek: „myślę, więc jestem”. Jednak, dowodzi Kant, twierdzenie Kartezjusza jest w takim odniesieniu prawdziwe tylko o tyle, o ile przez „ja” rozumiemy nie przedstawienie aktu apercepcji, lecz rzecz samą w sobie. Tego rodzaju pozazmysłowe przedstawienie jest nam niedostępne. Z wewnętrznego postrzeżenia „ja” myślącego nie da się zatem wynioskować istnienia duszy jako czegoś specyficznie innego aniżeli wszystkie pozostałe zjawiska. Ponadto, gdyby istnienie duszy miało na drodze logicznej wynikać z zasady: „myślę, więc jestem”, konieczna byłaby przesłanka większa: „wszystko, co myśli – istnieje”, a taka przesłanka jest niemożliwa.

We wszystkich przytoczonych twierdzeniach odnoszących się do duszy znajdująca się *a priori* u podłoża myślenia jedność świadomości ujmowana jest jako swoista dana empiryczna (nieokreślony jest co do formy sposób, w jaki jest ona percypowana), do której stosuje się następnie pojęcie substancji. Lecz jedność ta istnieje dla Kanta tylko jako aprioryczna kategoria teoriopoznawcza i jest niezbędną w celach poznawczych mitologizacją świadomości empirycznej, która nie może być identyfikowana z żadnym empirycznym przedmiotem naoczności. Zakłada się ją tylko dla potrzeb doświadczenia. Niemożliwe jest zatem rozpatrywanie własności przysługujących duszy jako myślącemu podmiotowi poza kresem doświadczenia, jakim jest śmierć. Dlatego nie da się utrzymać psychologii racjonalnej jako nauki o duszy, gdyż nauka ta napotyka na nieprzekraczalne granice zdolności poznawczych podmiotu, poza którymi wszelkie sądy o jej przedmiocie pozostają paralogizmami. Domniemany przedmiot pojęcia duszy przyjąć można tylko jako niepoznawalny noumen.

Wnioskowanie o własnościach duszy, z jakim mieliśmy do czynienia w powyższych twierdzeniach, opiera się na błędzie logicznym wynikającym z pomieszania tkwiącej w umyśle idei rozumowej oraz nieokreślonego pojęcia istoty myślącej. Tak pojmowane poznanie jest tylko pozorne. Owym poznawczym pozorem próbuje się, zdaniem Kanta, wypełnić lukę w systemie wiedzy w dziedzinie, która pozostać musi „ziemią nieznaną”. Porażka psychologii w zetknięciu z apriorycznymi warunkami poznania jest mimo to użyteczna dla naukowej metafizyki. Teza o noumenalności duszy powoduje bowiem, że bezprzedmiotowe stają się zarów-

no twierdzenia nieuznającego duszy materializmu, jak i nieprzydatnego dla celów poznawczych spirytualizmu.

Kosmologia racjonalna

Zainteresowanie dotychczasowych nauk kosmologicznych ogniskowało się wokół czterech zestawionych przez Kanta problemów:

- a) Czy świat posiada początek, czy też istniał zawsze?
- b) Czy gdziekolwiek w świecie (być może w moim „ja”) istnieje coś prostego, co byłoby niepodzielne i niezniszczalne, czy też wszystko jest podzielne i przemijające?
- c) Czy w mych działaniach mogę być wolny, czy też zawsze podlegam obowiązującej w świecie konieczności przyrody?
- d) Czy można, czy też nie można wykazać istnienia najwyższej przyczyny świata?

Pojęcie świata wykląda Kant jako jedność ogółu zjawisk występujących w przyrodzie. W powyższym zestawieniu zagadnień kosmologii tezie każdego z twierdzeń dotyczących tej jedności przeciwstawiona zostaje antyteza. Twierdzenia te charakteryzują się zatem trudną do rozwikłania antynomicznością. Zarówno tezy, jak i antytezy dadzą się, aczkolwiek z różnych pozycji epistemologicznych, przekonująco udowodnić i dowody takie filozof przeprowadza, omawiając szczegółowo kolejne z tych twierdzeń. Ponieważ prawdziwość antytez da się zweryfikować empirycznie, to gdy idzie o postulaty empiryzmu, są one satysfakcjonujące. Ale empiryczna ważność twierdzeń nie rozciąga się już na zakładane przez racjonalizm rozumowe wnioski wyciągnięte z twierdzeń empirycznych, a tylko tego rodzaju wnioski stanowiąc mogą absolutne i rzeczywiście satysfakcjonujące poznający podmiot wykończenie systemu poznań kosmologicznych. Kosmologia, szczególnie w trzeciej antynomii, podejmuje tu problem podstawy natury człowieka. Trudno bowiem byłoby nam zaakceptować założenie, że jako istota ludzka jestem tylko przypadkową częścią przyrody, zdeterminowaną jej prawami i nie posiadającą żadnego wpływu na określenie własnego losu. Nieubłagane zderzenie z prawami empirii oznaczałoby porażkę wszelkich prób wzniesienia się ponad to, co tylko empiryczne, a zarazem przekreślałoby raz na zawsze metafizyczne pytanie o wolność.

Z jednej strony w każdej antynomii sytuują się nieuzasadnione, gdyż sprzeczne z empirycznym doświadczeniem dowody racjonalne, z drugiej zaś niemożliwe dla filozoficznej antropologii twierdzenia empiryczne. Podobnie więc jak w przypadku racjonalnej psychologii, poznania kosmologii także są tylko pozorne. Późór wynika stąd, że przyjętą przez rozum i nieweryfikowalną empirycznie ideę absolutnej całości szeregu zjawisk w świecie (świat jako noumen) stosuje się do

świata jako empirycznie doświadczalnego fenomenu. Przewycięzenie tego pozoru jest zdaniem Kanta niemożliwe. Nie da się on usunąć, gdyż jego źródło tkwi w samej naturze rozumu domagającego się jedności poznań, pozwalającej zsyntetyzować w jedno pojęcie wszystkie zjawiska w świecie. W przeciwieństwie do pozoru w logice, mogącego wynikać z przyjęcia błędnych założeń w rozumowaniu i dającego się zlikwidować po skorygowaniu błędu, pozór twierdzeń kosmologicznych posiada dla Kanta charakter transcendentálny, tzn. jest z góry już obecny w każdym możliwym twierdzeniu kosmologii. W konsekwencji dowody kosmologiczne, jako oparte na tym pozorze, a także operująca nimi nauka, uznane zostają za błędne.

Teologia racjonalna – idea Boga

Pojęcie istoty najwyższej zakłada jedność warunków wszelkich przedmiotów myślenia w ogóle. Tym samym kumuluje ono w sobie jedność myślącego podmiotu (dusza) oraz jedność szeregu wszystkich zjawisk (kosmos) i próbuje określić istotę bezwzględnie konieczną, stanowiącą podstawę wszelkiego realnego istnienia. Będzie to zatem pojęcie istoty o najwyższej realności, stanowiące, jako formuła podstawy bytu, cel poznania metafizycznego. Istotą taką jest Bóg, przedmiot teologii. Dotychczasowa teologia racjonalna dysponuje trzema sposobami dowodzenia istnienia Boga. Kant przedstawia je następująco:

Wszystkie drogi, jakie obieramy w tym celu, zaczynają się albo od określonego doświadczenia i od poznanego w nim szczególnego uposażenia naszego świata zmysłów i wznoszą się od niego zgodnie z prawami przyczynowości aż do najwyższej przyczyny poza światem, albo też zakładają empirycznie jedynie nieokreślone doświadczenie, tzn. jakikolwiek byt, albo wreszcie abstrahują od wszelkiego doświadczenia i wnioskuje całkowicie *a priori* na podstawie samych tylko pojęć o istnieniu przyczyny najwyższej. Pierwszy dowód jest dowodem fizyko-teologicznym, drugi kosmologicznym, trzeci ontologicznym⁷.

Pierwsze dwa dowody próbują zatem obrać za podstawę swych twierdzeń doświadczenie, trzeci natomiast skonstruowany został na podstawie samych pojęć, bez jakiegokolwiek odniesienia empirycznego. Dlatego też wskazane będzie, zdaniem Kanta, rozpatrzenie najpierw trzeciego dowodu (ontologicznego), a następnie sprawdzenie, czy doświadczenie, zakładane w dwóch pierwszych, zdolne będzie dowód ten wesprzeć swymi wynikami.

a) Niemożliwość dowodu ontologicznego

Jako przykłady dowodu ontologicznego przytoczyć można twierdzenie Kartezjusza: „Z tego zaś, że Boga nie mogę sobie pomyśleć inaczej, jak tylko jako

⁷ Ibidem, s. 332.

istniejącego, wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga⁸, jak też słowa Leibniza: „Tak więc Bóg jeden (czyli istota konieczna) ma ten przywilej, że musi istnieć, jeżeli jest możliwy. A że nic nie może przeszkodzić możliwości tego, co nie ma żadnych granic, żadnego zaprzeczenia, a zatem żadnej sprzeczności, to jedno wystarcza, aby poznać istnienie Boga *a priori*”⁹.

Powyższe dwa twierdzenia nie dowodzą, zdaniem Kanta, niczego innego, jak tylko tego, że istnienie istoty najwyższej da się pomyśleć. Jeśli jednak myślę o Bogu jako o istocie wszechrealnej i koniecznej, to zawsze jeszcze nierozstrzygnięte pozostaje zagadnienie, czy istota ta w ogóle istnieje, czy też nie. Bez względu na konieczność sądów o pewnym przedmiocie nie jest bowiem absolutną koniecznością jego istnienia. Również więc i w krytyce dowodu ontologicznego znajduje zastosowanie zasada wypracowana we wczesnej pracy Kanta *Próba wprowadzenia pojęcia wielkości negatywnych do filozofii*: stosunków logicznych nie należy podkładać pod stosunki realne¹⁰. Od strony logicznych, apriorycznych praw powyższym sądom nie można nic zarzucić, jednakże od strony praw empirycznych pozostają one puste, ponieważ nie przysługują im żadne, najdrobniejsze nawet spostrzeżenia empiryczne, a przecież dopiero prawa jedności empirycznego doświadczenia są prawami istnienia rzeczy. Wszelkiego istnienia poza tymi prawami nie można wprowadzić uznać bezwzględnie za niemożliwe, jest ono jednakże założeniem, którego nie możemy niczym usprawiedliwić. Samo utworzenie idei Boga nie może być więc utworzeniem jej przedmiotu.

b) Niemożliwość dowodu kosmologicznego

Dowód ten, sformułowany przez Leibniza, brzmi następująco: „Jeśli coś istnieje, to musi istnieć istota bezwzględnie konieczna. Otóż co najmniej istnieję ja sam, a więc istnieje istota absolutnie konieczna”¹¹.

Istnienie Boga nie zostaje wyprowadzone w tym dowodzie całkowicie na podstawie pojęć, już na wstępie pojawia się tu odwołanie do doświadczenia istnienia mej własnej świadomości. Całość możliwego doświadczenia zwie się światem w ogóle, dlatego też dowód ów nosi miano kosmologicznego. Jednak założenie u jego podstaw doświadczenia tylko pozornie odróżnia go od dowodu ontologicznego, jego wniosek porzuca doświadczenie i sytuuje istnienie istoty koniecznej również poza jego polem.

⁸ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. A. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 84–85.

⁹ G.W. Leibniz, *Monadologia*, tłum. H. Elzenberg, Toruń 1991, s. 57.

¹⁰ I. Kant, *Próba wprowadzenia pojęcia wielkości negatywnych do filozofii*, tłum. T. Kupś, (w:) idem, *Dziela zebrane*, t. 1, Toruń 2010, s. 610 i nast.

¹¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 364.

c) Niemożliwość dowodu fizyko-teologicznego

Dowód kosmologiczny, opierając się na rzekomym doświadczeniu, abstrahował od możliwych szczegółowych własności przedmiotów doświadczenia. Własności te, jako własności fizyczne obecnych przedmiotów świata zmysłów, stają się przedmiotem obserwacji drugiego z odwołujących się do doświadczenia dowodów, fizyko-teologicznego.

Odwołująca się do doświadczenia obserwacja postuluje pewne systematyczne uporządkowanie wszelkich istniejących w świecie zjawisk. Zjawiska te dadzą się ująć w empirycznie prawdziwy łańcuch przyczyn i skutków, określający prawidłowości ich powstawania i przemijania tak, że nic nie wydaje się być tu przypadkowe, lecz wszystko pozostaje ściśle określone co do celu i sposobu istnienia. Doskonałość poszczególnych organizmów przyrody pod względem ich funkcji i zdolności przystosowywania się przywodzi na myśl wynik świadomej działalności ustanawiającej ich pierwotną harmonię. Podążając za tym uporządkowanym co do przyczyn łańcuchem, łatwo dojść do wniosku, że owo harmoniczne uporządkowanie i celowość rzeczy nie mogą być same zawieszane w próżni (nie może być celowości bez celu), lecz musi istnieć jakaś służąca im za podstawę doskonała rozumna istota, z której porządek rzeczy świata zmysłów mógłby być wyprowadzony i która tym samym w sposób dostateczny określałaby jego sens. Ale przyjęcie takiego wniosku prowadzi nieuchronnie do rozszerzenia naszych pojęć o świecie zjawisk na leżącą poza nim przyczynę i nie jest nigdy uprawnione, jeżeli nie opiera się na możliwym, doświadczalnym przedstawieniu owej przyczyny. Dowód fizyko-teologiczny także więc porzuca w swym wniosku doświadczenie i nie różni się od kosmologicznego, ten zaś jest tylko zamaskowanym dowodem ontologicznym. Fizyko-teologia nie może zatem utworzyć żadnego określonego pojęcia istoty najwyższej. Nie może też stanowić, podobnie jak w przypadku dwóch poprzednich dowodów, naczelnej zasady teologii pojmowanej jako racjonalna podbudowa religii.

Podstawowy błąd wszystkich trzech dowodów na istnienie Boga polega zatem na niewłaściwym zastosowaniu prawideł teoriopoznawczych. Stanowiące jedność doświadczenia i tylko do tej jedności odnoszące się pojęcia intelektu opuszczają immanentną dziedzinę swego zastosowania i dla określenia istoty najwyższej stają się transcendentne. Lecz tym samym okazują się puste. W sposób transcendentny zastosowane mogą być tylko idee, te jednak nie są same przez się żadnymi poznaniem. Rozum bowiem tylko w sposób formalny przyjął idee, w tym także ideę Boga, „za podstawę wszechstronnego określenia rzeczy w ogóle, nie domagając się, by cała ta rzeczywistość była dana obiektywnie i by sama była rzeczą”, a rzecz taka „jest jedynie fikcją (*Erdichtung*), za pomocą której różnorodność naszej idei obejmujemy w jednym ideale jako w odrębnej istocie”¹².

¹² Ibidem, s. 322.

Teologia, jako poznanie Boga, może być albo teologią opartą na czystym poznaniu rozumowym, albo teologią opartą na objawieniu. W kwestii tej drugiej filozofia nie może się wypowiadać, natomiast pierwszą, jako że na jej podstawie nic się o Bogu nie dowiadujemy, musi odrzucić.

Przyjęte w filozofii Wolffa trzy nauki „metafizyki właściwej” nie dadzą się zatem po ich wszechstronnym rozpatrzeniu utrzymać. Ich przedmioty pozostają poza apriorycznie przyjętymi warunkami doświadczenia, obiektywna wiedza jest więc w ich wypadku niemożliwością. Niemożliwość wiedzy o przedmiotach nie dowodzi jednak niemożliwości istnienia samych przedmiotów. Zaprzeczenie możliwości wiedzy oznacza tylko, że nauka nic nie może orzekać o przedmiotach dotychczasowej metafizyki. Obok rezultatu negatywnego z punktu widzenia metafizyki otrzymujemy także rezultat pozytywny, w postaci zabezpieczenia jej przed przyjęciem pozbawionych wszelkich nadziei wykładni próbujących interpretować istnienie człowieka tylko w kategoriach świata przyrody. Idea psychologii chroni nas przed przyjęciem założeń materializmu, idea kosmologiczna – przed naturalizmem, a idea teologiczna przed pogrążeniem się w fatalizm. Rzecz w tym, aby owe „urojone skarby” metafizyki spełniać mogły w poznaniu funkcję, której „pozytywność” byłaby innego rodzaju, a przy tym pozostawała zgodna z apriorycznymi warunkami doświadczenia i myślenia. By rozwiązać tę sprzeczność, formułuje Kant koncepcję idei regulatywnych, dopuszczającą stosowanie w nowej metafizyce pojęć przedmiotów transcendentnych, pod warunkiem jednak, że metafizyka nie będzie rościć pretensji do ich obowiązującej poznawczo analizy.

Przyjęcie trzech przedmiotów wniosków rozumowych (duszy, kosmosu, istoty najwyższej) opiera się mianowicie na założeniu zupełności, której empiryczne przedstawienie nigdy nie jest możliwe. Rozum, wnioskując o nich (i to podkreśla Kant z całą ostrością), nie domaga się, by owe idee posiadały realność określoną w sposób empiryczny, lecz stara się stworzyć pewną systematyczną jedność, do której jedność poznania empirycznego mogłaby się w przebiegu procesu poznawczego jedynie przybliżać, nie mogąc jej nigdy całkowicie osiągnąć. Osiągnięcie tej jedności rozum przedstawić może sobie jedynie w myśli, dlatego też wszystkie poznania psychologii, kosmologii i teologii są poznaniem pozornymi, gdyż podmiotowe warunki naszego myślenia uczynione zostały w nich obiektywnymi warunkami istnienia rzeczy. Przedmiotów idei rozumowych nie można oceniać jako przedmiotów nam **danych**, lecz **zadanych**: „idea jest właściwie tylko pojęciem służącym do wynajdywania (*heuristischer*), a nie do pokazywania (*ostensiver Begriff*)”¹³.

W tej interpretacji idee są dla Kanta swego rodzaju heurystyczną fikcją, która jako pewne pojęcie graniczne leży w interesie spekulatywnego zastosowania rozu-

¹³ Ibidem, s. 413.

mu i dzięki której rozum, pozbawiony skądinąd jakiegokolwiek oparcia, wie, czym się ma kierować. Powinien mianowicie postępować tak, **jak gdyby** przedmioty idei rzeczywiście istniały. Taką możliwość interpretacji idei transcendentalnych proponuje Hans Vaihinger, wykładając podstawę realności idei jako sztucznie skonstruowany zabieg rozumu stwarzający cel jego działalności teoretycznej¹⁴. Na gruncie filozofii spekulatywnej (a nie praktycznej, gdzie podstawą jest nie fikcyjność, a realność pojęcia wolności) funkcja ta staje się ewidentnie widoczna. W przypadku spekulatywnego poznania rozumowego idee nie posiadają bowiem żadnej wartości konstytutywnej (tworzącej poznania), lecz służą jedynie intelektowi do skierowania się ku pewnemu celowi, z uwagi na który wytyczne wszystkich prawideł zbiegają się w jednym punkcie w celu osiągnięcia jedności wszystkich pojęć. Ich wartość jest więc czysto regulatywna.

Problem ontologii

Aby szerzej przedstawić, jak rozumiemy Kantowskie stanowisko transcendentalne, a w dalszym kontekście: jak pojmujemy metafizykę w znaczeniu spekulatywnym, odwołajmy się raz jeszcze do Heideggera i jednej z zasadniczych tez jego interpretacji *Krytyki czystego rozumu*. Przypominając klasyczny podział nauk metafizycznych i nawiązując do „kopernikańskiej” myśli Kanta, postrzega on krytykę spekulatywnego rozumu przede wszystkim jako ontologię, tzn. jako dziedzinę, która poprzedza możliwość poznania głównych dziedzin bytu, czyniąc przedmiotem badań byt w ogóle. Pamiętamy, że w systematyce Wolffa ontologia, jako jeden z działów metafizyki, rozpatruje właśnie to, co dane jest jako jakikolwiek byt. Krytykując dotychczasową metafizykę, Kant nie odrzucił jej możliwości w ogóle. W nawiązaniu do cytowanego już zdania z przedmowy do *Krytyki czystego rozumu*: „przyjmujemy, że to przedmioty muszą się dostosować do naszego poznania” Heidegger pisze:

Poznanie ontyczne tylko wtedy może dostosowywać się do bytu (do „przedmiotów”), gdy ów byt zostanie już uprzednio poznany jako taki, tzn. w kształcie jego bycia. Do tego właśnie ostatniego poznania przedmioty, tzn. ich ontyczna określalność, muszą się dostosować. Dostępność bytu (prawda ontyczna) zależy od możliwości odsłonięcia kształtu bycia bytu (prawda ontologiczna); nigdy natomiast poznanie ontyczne nie może samo dla siebie dostosowywać się „do” przedmiotów, gdyż bez poznania ontologicznego nie może ono nawet znać możliwości takiego „do”¹⁵.

Inaczej mówiąc, należy przyjąć założenie, że każda prawda *stricto* metafizyczna (w Heideggerowskim rozumieniu ontyczna) koniecznie dostosować się

¹⁴ Chodzi mi tu o koncepcję Vaihingera wyłożoną w dziele *Die Philosophie des Als Ob* (1911), a nie o całokształt jego twórczości odnoszącej się do filozofii Kanta.

¹⁵ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki...*, s. 20.

musi do prawdy ontologicznej. W rezultacie metafizyka jest możliwa już tylko jako ontologia.

Nie oznacza to bynajmniej, że uzasadniająca wiedzę ontologiczną metoda transcendentalna pozostaje dla Kanta celem samym w sobie. Jak zaznaczyliśmy, obok filozofii spekulatywnej poznania rozumowe określają także sferę ludzkiego działania. Posiadają one zatem zastosowanie praktyczne w sądach o moralności. Heidegger ujmuje istotę Kantowskiej metafizyki jako leżącą w omawiającej podstawowe założenia transcendentalizmu *Analytice transcendentalnej*, wnioskując, że za jej przedmiot powinno się uważać konstytuujący wszelką wiedzę czas. Interpretację taką uznać należy jednak za argument przemawiający raczej w imieniu Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej i przedstawionej w jej ramach analityki *Dasein* aniżeli za właściwą wykładnię intencji królewieckiego filozofa. Pomimo dokonanego przewrotu i dowiedzenia niemożliwości wiedzy o przedmiotach „metafizyki właściwej”, Kant nie porzuca, jak to zdaje się sugerować Heidegger, tradycyjnych problemów metafizycznych, odwrotnie: pozostają one dla niego zadaniem najważniejszym. Zwrócenie się ku ontologii nie jest rezygnacją, lecz wynika z przekonania, że dotychczasowa metafizyka nie dysponuje jeszcze środkami, by zadanie to mogło zostać w sposób rzetelny wypełnione. Dlatego właśnie konieczne jest tymczasowe zawieszenie wszelkich prób w dziedzinach metafizyki właściwej, dopóki sama metafizyka nie utwali zasad własnego postępowania na tyle, by mogła skierować się ku przedmiotom nadzmysłowym i choć w części zaspokoić naturalne ludzkie dążenie do wyniesienia prawdy o własnym przeznaczeniu ponad zawsze zdeterminowany świat przyrody.

Utrwalenie to dokonuje się właśnie w *Krytyce czystego rozumu*.

O wiele bliższy intencjom Kanta wydaje się w tym świetle pogląd Cassirera, który w odpowiedzi na Heideggerowską interpretację zauważa, iż źródło tematu „Kant i metafizyka” leży nie w analityce (dział I *Logiki Transcendentalnej* w *Krytyce czystego rozumu*), lecz w przedstawiającej naukę o ideach dialektyce (dział II *Logiki*) oraz w pozostałych dwóch *Krytykach* (*Krytyce praktycznego rozumu* i *Krytyce władzy sądenia*)¹⁶. Pogląd ten jest o tyle bliższy nauce Kantowskiej, że traktuje system trzech *Krytyk* jako stanowiący całość system metafizyki, tzn. jako system przedstawiający to, „co kiedykolwiek może być poznane *a priori*” (tak też rozumie system Kanta autor niniejszej pracy), nie ogranicza się więc tylko do krytyki czystego rozumu spekulatywnego. Kantowska kategoria rozumu ujmowana jest, jak już zaznaczyliśmy, jako jedność rozumu spekulatywnego i rozumu praktycznego i dopiero z perspektywy jej dopełnienia dokonanego w ostatniej krytyce (władzy sądenia) zyskuje swój właściwy obraz. Także funkcje i zadania ontologii, nieokreślone jeszcze wyraźnie w *Krytyce czystego rozumu*, definiuje Kant dopiero po ukończeniu gmachu całego

¹⁶ E. Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik*, „Kantstudien” 1931, nr 36, s. 17–18.

systemu poznań apriorycznych w pochodzącej z 1791 r. pracy *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz'ens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*:

Ontologia jest tą nauką (jako część metafizyki), która stanowi system wszystkich pojęć intelektu i zasad, jednak tylko o tyle, o ile odnoszą się one do przedmiotów, jakie są dane zmysłom i mogą więc zostać wykazane w doświadczeniu. Nie porusza ona tego, co nadzmysłowe, a co jest przecież celem ostatecznym metafizyki, należy więc do niej tylko jako propedeutyka, jako przedsiónek lub dziedziniec metafizyki właściwej i nazywana jest filozofią transcendentalną, ponieważ zawiera warunki i pierwsze elementy całego naszego poznania *a priori*¹⁷.

Jakkolwiek ontologia bada zasady istnienia przedmiotów zmysłów (zjawisk), to zasady te nie mogą być usytuowane w sferze empirycznej, gdyż wówczas bezprzedmiotowe stałoby się zaliczenie ontologii do metafizyki. Nie dadzą się one wywieść w sposób empiryczny, lecz tylko w sposób poprzedzający wszelką empiryczność. Ontologia jest zatem nauką transcendentalną wykraczającą poza zjawiska, zaś metafizyka jest ontologią o tyle, o ile jest nauką o pierwszych zasadach naszego poznania.

Metoda transcendentalna pozwala odsłonić podstawę istnienia całości bytu. Każdy byt należący do świata przyrody może być określony tylko za pomocą pojęcia bezpośrednio odnoszącego się do zjawiska danego w naoczności. Jednak to, że istnieją aprioryczne formy tworzenia pojęć (kategorie) oraz aprioryczne formy naoczności, poznane zostało w sposób transcendentalny. Aprioryczne stosowanie w relacjach poznawczych form naoczności i kategorii, umożliwiające jedność poznania świata empirycznego, a tym samym ugruntowujące w sensie poznawczym prawdziwość istnienia tego świata, założone zostają jako istniejące „na zewnątrz” relacji zachodzących pomiędzy podmiotem a rzeczą. Lecz także „od wewnątrz”, tzn. w odniesieniu do członów relacji, gdy członów tych nie rozpatrujemy jako poszczególnych zjawisk, istnienie zarówno samego podmiotu jak i przedmiotu określone zostaje w sposób transcendentalny.

Pojęcia transcendentalności podmiotu i przedmiotu, jako nieempiryczne pojęcia tego, co stanowi wewnętrzną poznawczą jedność podmiotu i przedmiotu, wymagają dokładniejszego omówienia i rozróżnienia. Otóż w toku dotychczasowych rozważań to, co jest w przedmiotach nieempiryczne, określane było trojako, a mianowicie jako noumen, rzecz sama w sobie, teraz zaś jako przedmiot transcendentalny. Kant wyraźnie odróżnia te trzy pojęcia. Pojęcie „noumen”, w przeciwieństwie do „fenomenu”, obiektu ujętego poprzez jedność kategorii, oznacza przedmioty intelektu (myślone). Jest to więc takie pojęcie, które naszej zmysłowej naoczności dane być nie może (np. pojęcie duszy), choć jest możliwe, że mogłoby być dane w naoczności, choć nie zmysłowej, a więc wyższej, prze-

¹⁷ E. Cassirer (hrsg.), *Immanuel Kants Werke*, Bd. 8, Berlin 1922, s. 238.

kraczącej nasze możliwości percepcyjne (być może właściwe istocie doskonałej). Dla nas jednak noumen pozostaje pojęciem bez przedmiotu, któremu nie odpowiada żadna naoczność. Jest wielkością ograniczającą roszczenia zmysłowości. Przedmiot transcendentálny z kolei, w przeciwieństwie do noumenów, jest pewnym „czymś”, co samo nie jest dane w naoczności, lecz do którego odnosi się wszelka naoczność jako do pewnej przedmiotowej jedności w ogóle (będzie to oczywiście przedmiot domniemany). Rzecz sama w sobie jest natomiast konkretnym (choć znów domniemanym), szczegółowym nieempirycznym przypadkiem, specyfikacją przedmiotu transcendentálnego, tak jak (na odwrót) przedmiot transcendentálny jest uogólnieniem dla rzeczy samych w sobie.

W nauce osiemnastowiecznej pojęcie przyrody nie określało tego, co w dzisiejszym rozumieniu jest biologiczne, lecz odnosiło się do ogółu rzeczywistości empirycznej. Kant posługuje się tu następującą jej definicją: „Przyroda jest to istnienie (*Dasein*) rzeczy, o ile ono jest określone według praw ogólnych”¹⁸.

W takim rozumieniu przedmiotami przyrody są więc wszystkie przedmioty nauk stosowanych. Poza właściwym przyrodoznawstwem przynależą do nich zatem także przedmioty fizyki (w tym mechaniki i dynamiki), astronomii, psychologii empirycznej itd. Wiedza o przedmiotach tych nauk, jako o pewnych bytach w ogóle, jest albo wiedzą aposterioryczną, albo aprioryczną. Możliwość sądów *a priori* ugruntowana zostaje w Kantowskiej teorii poznania w poznaniu transcendentálnym.

¹⁸ I. Kant, *Prolegomena*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 65.